

INTRODUZIONE

1. *L'oggi: yoga, yoga, yoga.*

Gli *Yogasūtra* attribuiti a Patañjali, diversamente da tanti altri 'classici' del passato, non sono solo un campione residuale della specie *liber arcanus*. Al contrario, mai come oggi questi pochi aforismi hanno goduto di tanta celebrità¹. E questo è sotto gli occhi di tutti. Ovunque ci sia la parola *yoga*, infatti, appare spesso anche il nome *Yogasūtra*².

Ma perché così tanta fama è dovuta a questo testo?

Non ci si stupisca. La pratica dello *yoga* è entrata nelle case e nelle vite di tutti, animali inclusi. Attorno allo *yoga* orbitano non solo decine di milioni di semplici e appassionati praticanti, ma anche centinaia di multinazionali del

¹ Notorietà per cui gli *Yogasūtra* sono entrati a far parte del canone letterario dei 'classici' ritratto nella prestigiosa collana della Princeton University Press – rubricati sotto l'etichetta *Lives of Great Religious Books* –, in seno alla quale, a fianco della *Bhagavadgītā*, della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, delle *Confessioni* di Agostino, della *Genesi* e del libro di *Giobbe*, dell'*I Ching* ecc., ora compare anche una sorta di storia 'biografica' della ricezione degli *Yogasūtra*. Cfr. D. G. White, *The «Yogasutra of Patanjali». A Biography*, Princeton University Press, Princeton 2014.

² Merita dire subito che quello di *Yogasūtra* è il titolo con cui il testo di Patañjali è divenuto noto a fine Ottocento. Altro titolo possibile, meno noto ma forse più prossimo all'originale, è *Pātañjalayogaśāstra* (lett. 'il trattato di Patañjali sul metodo'). Quest'ultimo è tratto dalla formula *pātañjalayogaśāstra* ampiamente usata dai glossatori classici e che compare sia nei manoscritti più antichi pervenutici, sia nelle prime menzioni del testo. Cfr. *Introduzione*, § 5. Come nel caso del titolo *Manusmṛti* per il *Mānavadharmasāstra*, quello di *Yogasūtra* (*Pātañjalayogasūtra*) potrebbe essere la versione più diffusa di un più antico *Yogaśāstra* (*Pātañjalayogaśāstra*).

fitness, spregiudicati squali del *franchising*, ‘santoni’ senza scrupoli, piazzisti del diploma di *yoga teacher*, dilettanti dell’anima di ogni sorta. Dal febbraio 2004 negli Stati Uniti è in atto una guerra legale per arrogarsi l’esclusiva e i diritti d’autore sulle infinite rivisitazioni e codifiche dello *yoga*. Ma è in tempi non distanti da noi che è accaduto l’inatteso: l’11 novembre del 2014, a New Delhi, il primo ministro indiano Narendra Modi ha istituito, dotandolo di un assetto separato rispetto al ministero della Salute, il Ministry for AAYUSH (dove l’acronimo sta per ‘Āyurveda, Yoga, Unani, Siddha, Homeopathy’), nominando come ministro Shripad Yesso Naik, già titolare del ministero del Turismo e della Cultura. Non solo, appena un mese dopo, ossia l’11 dicembre 2014, il segretario generale dell’Onu Ban Ki Moon ratificava e ufficializzava la proposta, avanzata tre mesi prima dallo stesso Narendra Modi – e poi sottoscritta dai leader di oltre 170 paesi –, in cui si auspicava lo stabilirsi di un *International Day of Yoga*, da celebrarsi ogni 21 giugno, a partire dal 2015³. Per il tramite di questa risoluzione dell’Onu (parte dell’agenda titolata *Global Health and Foreign Policy*), dunque, l’auspicio di Narendra Modi è divenuto realtà istituita, su scala globale.

E mentre i singoli praticanti stanno serenamente assisi nelle loro ‘posizioni’ (*āsana*), nel mondo i capifila di diverse tradizioni dello *yoga* si confederano per far fronte al pervasivo fenomeno della *commodification* della pratica, il quale, rievocando antichi moti coloniali, causa rovinose forme di inflazione e, minaccioso, svaluta le loro proposte e i loro insegnamenti⁴. Non è certo un caso, infatti, che negli ultimi

³ Cfr. *International Day of Yoga* (UN, res. A/RES/69/131); *Draft resolutions on the International Day of Yoga* (UN, draft A/69/L.17).

⁴ Cfr. J. Farmer, *Americanasana*, in «Reviews in American History», 40 (2012), n. 1, pp. 145-58; A. Fish, *The Commodification and Exchange of Knowledge in the Case of Transnational Commercial Yoga*, in «International Journal of Cultural Property», 13 (2006), pp. 189-206. Sono varie

dieci anni siano sempre piú frequenti gli appelli che il mondo dello *yoga* rivolge agli specialisti di area e agli studiosi⁵, spinto dall'evidente necessità di certificare la validità del proprio *yoga* oppure di stabilire delle verità attorno alla contestata immacolatezza della sua origine e circa la sua 'originalità'. Ricorrendo al parere degli esperti, in tanti hanno cercato di accertare quale sia il 'vero *yoga*', oppure se lo *yoga* sia o meno una 'religione'⁶, se debba o meno essere ritenuto parte della polimorfa galassia dell' 'induismo' e se la sua pratica sia o meno conciliabile con quella di altre persuasioni religiose⁷. L'appello agli 'esperti', peraltro, accompagna tutta

ormai le pubblicazioni in cui si palesa e denuncia l'esponentiale invadenza delle logiche di mercato nello *yoga*. Cfr., ad es., A. R. Jain, *Selling Yoga. From Counterculture to Pop Culture*, Oxford University Press, New York 2015; J. Philp, *Yoga, Inc. A Journey through the Big Business of Yoga*, Penguin, Toronto 2010; J. Carrette e R. King, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London 2005; L. Payne, *The Business of Teaching Yoga*, Samata International Multi Media, 2000.

⁵ A riguardo, fu indicativa la presenza nel programma della XIII World Sanskrit Conference, tenutasi dal 10 al 14 luglio del 2006 a Edimburgo, di una sessione tutta dedicata al sanscrito per gli odierni *yogin*. Altro eloquente esempio di questo nuovo interesse dei grandi editori accademici per il mercato della 'divulgazione colta', è dato dalla pubblicazione, per i tipi della blasonata Princeton University Press, di due importanti lavori sullo *yoga* messi a punto dall'indologo David Gordon White. Cfr. White, *The «Yogasutra of Patanjali»* cit.; Id. (a cura di), *Yoga in Practice*, Princeton University Press, Princeton 2011.

⁶ Cfr. A. J. Nicholson, *Is Yoga Hindu? On the Fuzziness of Religious Boundaries*, in «Common Knowledge», 19 (2013), n. 3, pp. 490-505; G. J. Larson, *Is South Asian Yoga 'Philosophy', 'Religion', both or neither?*, in U. Bianchi (a cura di), *The Notion of 'Religion' in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, pp. 261-70.

⁷ Cfr., ad es., V. Altglass, *From Yoga to Kabbalah*, Oxford University Press, New York 2014. La polemica attorno alla conciliabilità o meno dello *yoga* con la dottrina cristiana è di vecchia data, ma di recente ha ripreso forza. Cfr. A. Jain, *Modern Yoga Hindu Yogaphobia*, in «Journal of the American Academy of Religion», 2014, pp. 1-45; A. R. Jain, *The Malleability of Yoga: A Response to Christian and Hindu Opponents of the Popularization of Yoga*, in «Journal of Hindu-Christian Studies», 25 (2012), pp. 3-10. Inoltre, S. W. Hodgman, *Striving for Authentic Identity*.

la storia recente degli *Yogasūtra*, perlomeno a partire dalla celebre prima traduzione a stampa degli *Yogasūtra* condotta da James Robert Ballantyne (1813-1864)⁸, il cui lavoro fu posto all'attenzione del pubblico per il tramite della prefazione dell'avanguardista, stratega e promotore della teosofia in Asia Henry Steel Olcott (1832-1907)⁹, che lí palesava le sue idee in merito allo *yoga*. Peraltro, è proprio a partire

Personal Transformation and Christian Appropriation of Yoga, VDM Verlag, Saarbrücken 2008.

⁸ Cfr. J. R. Ballantyne, *Yoga Sūtras of Patañjali. With Bhojavṛtti Called Rājamārtanḍa*, Presbyterian Mission Press, Allahabad 1852. Si tratta di una traduzione parziale, poi terminata da Govinda Sastri Deva dal 1868 al 1871. Quest'ultima venne poi pubblicata come *The Yoga Philosophy, being the Text of Patanjali, with Bhoja Raja's Commentary. With their Translations in English by Dr. Ballantyne and Govind Shastri Deva, an Introduction by Col. Olcott and an Appendix. Revised, Edited and Reprinted for the Bombay Theosophical Fund by Tookaram Tatyā. Second edition*, Theosophical Society, Bombay 1885. Il primo approdo degli studi filologici europei agli *Yogasūtra* risale all'opera pionieristica di H. T. Colebrooke (1765-1837), forse davvero il primo a condurre una ricerca a riguardo dello *yoga* con metodi scientifici, basandosi su fonti primarie. Cfr. H. T. Colebrooke, *On the Philosophy of the Hindus, Part 1: Sāṅkhya*, in «Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 1 (1824), n. 1, pp. 19-43 (poi incluso in H. T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, H. Allen & Co., London 1837, vol. I, pp. 227-60). Inoltre, White, *The «Yogasutra of Patanjali»* cit., pp. 53-80; L. Rocher e R. Rocher, *The Making of Western Indology. Henry Thomas Colebrooke and the East India Company*, Routledge, London 2009. Notevole sarà poi la figura di Rājendralāl Mitra, che nel 1883 pubblica la prima edizione del testo sanscrito, con la glossa di Bhoja. Cfr. R. Mitra, *The Yoga Aphorisms of Patanjali with the Commentary of Bhoja Rājā and An English Translation*, Bibliotheca Indica, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1883. Inoltre, White, *The «Yogasutra of Patanjali»* cit., pp. 92-102. A questi seguirà l'opera di Rāma Prasāda, *Patañjali's Yoga Sūtras, with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Miśra*, Panini Office, Allahabad 1912, e quella di J. Houghton Woods (a cura di), *The Yoga-system of Patañjali, Or, The Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-sūtras, of Patañjali, and the Comment, Called Yoga-bhāṣhya, Attributed to Veda-Vyāsa, and the Explanation, Called Tattva-vaiçārādī, of Vāchaspati-Miçra*, Harvard University Press, Cambridge 1914.

⁹ Cfr. S. R. Prothero, *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Indiana University Press, Bloomington 1996.

dagli ultimi decenni dell'Ottocento che è possibile parlare anche di una prima storia degli studi sullo *yoga*, della quale si iniziano a intravedere i primi esempi di saggistica, molti dei quali responsabili di aver instradato e perciò condizionato gli studi a seguire¹⁰.

A partire da questi periodi, la notorietà dello *yoga* è andata crescendo, al punto da scatenare, ai giorni nostri, una vera e propria caccia al 'vero *yoga*', in nome del quale sono sempre di più coloro che si adoperano per ritrovare, ripristinare, riproporre uno *yoga* che appaia 'originale', 'vero', 'puro', 'classico', 'incontaminato', 'fedele all'inizio', ritrovandosi, surrettiziamente, a postulare perciò l'esistenza di uno *yoga* sempiterno, incorruttibile e perennemente uguale a se stesso¹¹. Una caccia all'originario che ha spesso puntato tutte le sue armi proprio sugli *Yogasūtra* di Patañjali, eleggendoli a pietra angolare, a canone ultimo, a unità di misura, a fidato termine di paragone.

Al fine di evidenziare almeno alcuni degli snodi critici che accomunano le sincronie e le dialettiche del presente a quelle del passato, merita muovere alcuni rapidi passi indietro, verso le prime attestazioni storiche del termine *yoga*, per poi meglio ricomporre le schegge storiche del processo di formazione e di accreditamento sia dello *yoga* – così come lo conosciamo attualmente –, sia del testo che molti intendono esserne la 'bibbia', ossia gli *Yogasūtra*.

La rapida retrospettiva storica che segue ha, perciò, come fine quello di inserire gli *Yogasūtra* all'interno di un

¹⁰ Cfr., per alcuni dei primi studi ottocenteschi sul tema, N. C. Paul, *A Treatise on the Yoga Philosophy*, Benares 1851; Taylor, *The Yoga Philosophy*. Bombay 1882; K. C. Chakravarti, *Lectures on Hindu Religion, Philosophy and Yoga*, Calcutta 1893; B. R. Chatterji, *Yoga Philosophy*, Sukkur 1894.

¹¹ È anche questo il motivo del recentissimo interesse di tante Associazioni e Federazioni di *yoga* per lo studio e la comprensione delle 'fonti' dello *yoga*, interesse non certamente scevro da questioni di legittimazione, di autorità, di potere.

piú ampio *milieu* di pratiche, teorie, persuasioni, modelli ed esperienze che danno corpo al fitto reticolo interdiscorsivo dal quale sarebbe fatale separare l'opera di Patañjali.

2. *Prima dell'oggi: «yoga» non vuol dire 'yoga', lo sapevamo da tempo.*

Le consuetudini del mestiere fanno sí che si debba iniziare dal recuperare e dal rivisitare le prime testimonianze della parola sanscrita *yoga*. Una ricognizione che deve prender le mosse dalle piú antiche opere pervenuteci e in special modo dalle raccolte vediche, la cui redazione è convenzionalmente posta nell'arco temporale che va dal 1200 all'800 a.C. Iniziamo dunque dal testo del *Ṛgveda*. In quest'opera il termine *yoga* non è d'uso frequente: vi compare in poco piú di una ventina di inni, rispetto ai 1028 che costituiscono l'intera raccolta, secondo la recensione *śākala*. In vari, fra questi inni, il suo impiego rimanda, con una certa chiarezza, all'atto pratico dell'imbrigliamento di un animale domato, oppure del porre un bovino sotto il peso di un aratro¹². Nel *Ṛgveda*, infatti, il termine *yóga* è spesso impiegato in contesti in cui compare la figura del cavallo (*aśva*), quella del carro (*ratha*) o del bovino (*gavas*)¹³, in maniera affine a quanto può trovarsi in contesti testuali coevi in cui il termine *yóga*

¹² Cfr., ad es., *Ṛgveda*, 10.106.2ab: «Come un toro trainante tra i piantatori, voi due [Aśvin,] assumete il comando, con forza propria dei padroni del giogo» (*uṣṭā reva phārvareṣu śrayethe prāyogéva śvā tryā sā sur éthaḥ* |). Trattasi di un passo comunque oscuro, come si vede anche in questa recentissima resa: «Like plow-oxen [?] you are fixed in [to] the *pharvara*; like brawny lead-horses [?] you follow instructions». Cfr. S. W. Jamison e J. Brereton, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, Oxford University Press, New York 2014, p. 1570.

¹³ Negli inni di quella che è ritenuta la piú antica raccolta vedica; cfr., ad es., *Ṛgveda*, 1.34.9; 1.56.1; 1.186.7; 3.6.6; 5.43.5; 7.67.8; 8.58.3; 10.39.12. Inoltre, *Ṛgveda*, 1.56.1; 3.6.6; 5.46.1; 7.70.3-4; 8.1.33; 10.53.11; 10.106.2.

indica il bardamento di un veicolo o di un gruppo di persone¹⁴, oppure l'aggiogamento di un animale a un carro o a uno strumento¹⁵. È anche usato per indicare la votazione di sé a un atto, come il sacrificio, oppure il percorrimento di una distanza che separa due estremi¹⁶. Nel *Ṛgveda* si trova anche il termine *yuga*¹⁷, lett. 'giogo', avente il radicale affine a quello di *yoga*. L'aggiogarsi e il bardarsi del pensiero e della vena poetica dei veggenti vedici è poi menzionato fin dal *Ṛgveda*, 5.81.1; 7.27.1, in cui assume una sorta di ambizione all'ordine, alla disciplina, al procedere metodico¹⁸. Sempre in epoca vedica, tuttavia, il termine doveva accogliere anche altre accezioni, in certi casi comprendenti, come illustrato da B. Oguibénine, connotazioni 'belliche' – anche se riferite agli dèi –, come quella del 'bardarsi' oppure del 'mettere i finimenti'¹⁹.

¹⁴ Cfr. *Atharvaveda*, 6.91.1.

¹⁵ In *Ṛgveda*, 1.151.4 si trova la metafora del bue e del giogo. Inoltre, *Ṛgveda*, 5.46.1.

¹⁶ Cfr. *Ṛgveda*, 7.67.8. A tal proposito, interessante il nesso con il termine *yójana* – che diviene anche unità di misura per le distanze –, inizialmente usato per indicare l'aggiogamento, poi per riferirsi alla distanza percorsa dal gruppo accorpato. Cfr. *Ṛgveda*, 6.62.6; 8.72.6.

¹⁷ Cfr., ad es., *Ṛgveda*, 1.82.6; 1.115.2; 1.184.3; 2.39.4; 5.81.1; 10.60.8; 10.101.3.

¹⁸ Del tema della tensione nell'operato rituale parlava già Hauer nei suoi lavori sullo *yoga*. Cfr. J. W. Hauer, *Die anfänge der Yogapraxis im alten Indien. Eine Untersuchung über die Wurzeln der indischen Mystik nach Rgveda und Atharvaveda*, Kohlhammer, Berlin 1922; Id., *Der Yoga als Heilweg, nach den Indischen Quellen Dargestellt*, Kohlhammer, Stuttgart 1932.

¹⁹ Cfr., ad es., B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-European Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, pp. 199-200; 205-6; Id., *Les correspondants de Védique Yuj et Yoga dans le vocabulaire et les thèmes poétiques Indo-Européens*, in «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», 79 (1984), pp. 131-53; Id., *Sur le terme yóga, le verbe yuj, et quelques-uns de leurs dérivés dans les hymnes védiques*, in «Indo-Iranian Journal», 27 (1984), n. 1, pp. 85-101. Inoltre, L. Renou, *Études védiques: 3. Quelques termes du Rgveda: a. Abhva; b. Bándhu; c. Prāsiti; d. Yóga; e. Kavi*, in «Journal Asiatique», 241 (1953), pp. 167-83; Id., *Études Védiques*, in «Journal Asiatique», 241 (1953), pp. 177-84; M. Sparreboom, *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden 1985, p. 30.

Il *R̥gveda* fornisce così dei primi indizi, assai utili alla nostra disamina. Fin dalle testimonianze delle tradizioni vediche, infatti, si è posti di fronte a una biforcazione concettuale che ancora oggi ci riguarda: visto che la parola *yoga* è solitamente ricondotta alla radice sanscrita *yuj-*²⁰, il cui significato si pensa rimandi al ‘congiungere’ e coniugare qualcosa che è, o che si è, separato da una sua controparte, come dobbiamo intendere il significato che tale parola ha in testi come quelli vedici? Semmai si trattasse di ‘unione’, da che punto di vista l’atto del mettere i finimenti a un puledro, oppure del porre sotto un giogo un animale della stazza di un bue, è un atto unitivo?

Di fatto, vedendo le cose dal punto di vista dell’animale in questione – di contro al punto di vista del cavaliere o del contadino –, per il tramite di questa ‘unione’ l’animale viene a essere separato dal suo andamento e dal suo destino ‘naturale’, per poterlo impiegare in attività che gli sono imposte da altri. A ben guardare, infatti, l’atto di aggiogare qui contemplato è tutt’altro che armonico e conciliatore, essendo, invece, un vero e proprio atto di ‘divisione’, per il cui tramite una forza motrice orientata ad altro viene sfruttata per scopi diversi e opposti a quelli a cui essa tenderebbe istintivamente e spontaneamente. L’unione o la divisione, dunque, non starebbero nell’atto indicato col termine *yoga*, bensì negli scopi che con questo atto qualcuno vuol raggiungere: mentre per il contadino, mettere il giogo al bue significa unirlo alla terra da arare, e dunque a degli interessi e scopi estranei all’animale, per il bue, vedersi mettere lo stesso giogo significa perdere la libertà del movimento e vedersi dividere dal suo ‘naturale’ andamento. Il fine qualifica il mezzo, il mezzo dà corpo al fine.

Fortunatamente, in vista della risoluzione di queste ambiguità, vari testi sanscriti successivi alle raccolte vediche

²⁰ Sulla radice *yuj-*, cfr. *infra*, § 2, pp. XLII-XLIII.

iniziano a trattare il termine *yoga* piú distesamente. Alcuni di questi antichi testi ci presentano lo *yoga* semplicemente come un ‘mezzo’, uno ‘strumento’, una ‘disciplina’, un ‘metodo’, ai quali sono sempre abbinati scopi, fini e contenuti ben precisi. Ciò vale a dire che, a fronte del comune impiego del termine *yoga*, corrispondono diverse finalità a cui i testi presi di volta in volta in esame rimandano, finalità specifiche e a cui il ‘metodo’ (*yoga*) può e deve condurre. Il suddetto problema della biforcazione semantica circa l’‘unione’ o la ‘divisione’ va dunque risolto guardando soprattutto al contesto in cui il termine *yoga* compare.

Stando di fronte a materiali e a testimonianze come queste, perciò, si comprende che il termine *yoga* è usato alla stregua di un contenitore neutro, di un ‘semplice’ indicatore, col quale vengono segnalati i modi di procedere ordinati e metodici.

Questa è già l’impressione che si trae guardando agli impieghi del termine *yoga* nelle *upaniṣad*²¹. Riferimenti precisi allo *yoga*, inteso come prassi, ricorrono infatti fin dalle *upaniṣad* vediche, come ad esempio in *Kaṭhōpaniṣad*, 6.6-18. A questa si aggiungano i passi, altrettanto precursori – quasi un vero e proprio ‘prototipo’ –, di una fra le piú recenti *upaniṣad* vediche²². Si pensi anche a quanto esposto in *Maitryupaniṣad*, 6.18-21²³, ove si tratta di un ‘sestuplice *yoga*’, ossia di una metodica costituita da sei diversi momenti.

²¹ Nelle *upaniṣad*, troviamo numerose ricorrenze del termine *yoga*. Cfr., ad es., *Muṇḍakopaniṣad*, 2.2.3-4; *Śvetāśvataropaniṣad*, 2.8-15; *Kaṭhōpaniṣad*, 6.10-17; *Maitryupaniṣad*, 6.18-30. Inoltre, V. S. Kambi, *Yoga in Kaṭhōpaniṣad*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 62 (1981), n. 1-4, pp. 243-51.

²² Cfr., ad es., *Śvetāśvataropaniṣad*, 2.8-14 (2.8 [*trirunnataṃ sthāpya samam śarīraṃ hṛdīndriyāni manasā samniveśya ...*]; 2.9, notevole per *prāṇāyama* e *dhyāna* e la similitudine del carro aggogato con cavalli indocili [chiara allusione a *Kaṭhōpaniṣad*, 3.3-5]; 2.10-11, per *yogasiddhi*).

²³ Inoltre, a proposito del *prācīnayogin*, cfr. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 6.5.2; 2.6.2; *Chāndogyopaniṣad*, 5.13.1; *Taittirīyopaniṣad*, 1.6.2.

Il termine *yoga*, dunque, può essere inteso come indicativo di una 'funzione' generica e non di una singola pratica avente aspetti specifici ed esclusivi. Ed è proprio per queste ragioni che, nel prosieguo del tempo, il termine *yoga* si colorerà di tante accezioni, anche collidenti tra loro. Infatti, a partire dal IV-III secolo a.C., abbiamo testi in cui i rispettivi discorsi sullo *yoga* paiono palesare un essere 'plurale' dello stesso, ma non certo perché un singolo e originario *yoga* si sia ora pluralizzato, bensì, come è più logico pensare, poiché plurali e variegati sono gli scopi a cui ambiscono, per il tramite di un procedere metodico (*yoga*), le tante e differenti tradizioni ascetiche o intellettuali che ne fanno uso. Diversi e plurali sono dunque gli scopi, comune e condivisa è la convinzione che li si raggiunga solo tramite un metodico disciplinamento.

Tant'è che, a partire dalla *Bhagavadgītā*, inizia ad apparire evidente la consapevolezza autoriale circa l'esistenza di tanti 'metodi' (ossia di tanti *yoga*)²⁴, a cui fa seguito l'altrettanto chiara volontà di superare tale pluralismo, poiché, se lasciato a se stesso, paleserebbe tutte le fragilità e le incertezze a cui consegna la scoperta dell'esistenza di una pluralità di 'scopi' (*prayojana*)²⁵.

²⁴ Esempio chiaro, a proposito, è dato dai suoi riferimenti alle molte 'vie', alle molte maniere di porsi verso la divinità e ai molti metodi e atteggiamenti, i quali sono tutti indicatori impliciti dell'esistenza di un pluralismo antagonista, anche se convivente, che viene letto – e fatto leggere – attraverso modelli tassonomici e gerarchici. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 5, 2; 9, 2-3; 9, 12-15; 9, 20-25; 9, 32; 11, 54-55; 12, 1-8; 12, 20; 13, 24-25 (sulle diverse vie dello *yoga*); 15, 20; 16, 1-24; 17, 1-28. Inoltre, F. Squarcini, *Tradens, traditum, recipiens. Studi storici e sociali sull'istituto della tradizione nell'antichità sudasiatica*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2008, pp. 50-57.

²⁵ In questo senso, ben oltre che riduttiva sarebbe la visione di chi, guardando alla configurazione specifica di un mezzo, non la vedesse come univocamente correlata alla configurazione del fine che chi l'ha disposto ambiva a raggiungere con esso. Il tema dell'individuazione preventiva del 'fine', il *prayojana* appunto, è cruciale rispetto alla comprensione del-

Rispetto all'enigma del titolo di questo paragrafo, c'è chi sceglie la soluzione piú agile, analoga a quella descritta dal detto «tutte le strade portano a Roma», imboccata da tutti coloro che hanno interesse a dichiarare, come nel suddetto caso della *Bhagavadgītā*, l'equivalenza dei mezzi purché conducano al medesimo fine. Ma è proprio il tentativo di unificare lo scopo che unifica i mezzi: del resto, una volta che si giunge a eleggere Roma *caput mundi*, tutte le strade non possono che condurre – seppur surrettiziamente – allo scopo ultimo di ogni viaggio. Tuttavia, è solo negli occhi di coloro che, assetati di 'unità', vogliono superare la pluralità dei fini che appare l'*imago* impressionistica dell'equivalenza dei mezzi.

A questa sorta di 'equivoco', però, dobbiamo aggiungere anche quello legato all'idea preconcepita che lo *yoga* sia appannaggio esclusivo delle tradizioni brahmaniche, il quale ha creato non pochi fraintendimenti. In varie maniere, infatti, esso ha contribuito a nascondere il fatto che, a fianco di uno 'yoga brahmanico', vi fossero tante altre varianti sul tema. Mentre ha creduto di mostrare le fasi 'originarie' dello *yoga*, ha squalificato altre sedi in cui il ragionamento sulle logiche del 'metodo' (*yoga*) aveva guadagnato notevolissimi gradi di sofisticazione.

Si tarda tutt'oggi, infatti, a considerare appieno l'influenza esercitata dalle modellizzazioni del 'metodo' (*yoga*) proprie delle tradizioni buddhiste: assai antico è il 'viatico in otto membri degli *ārya*' (*āryaṣṭāṅgikamārga*) presente

le tante disposizioni della 'metodica' (*yoga*). Ciò vale a dire che, nei casi in cui si postuli un dato *prayojana*, lo *yoga* concepito per raggiungerlo sarà tinto dello stesso. Cfr., ad es., Toru Funayama, *Arcāṭa, Śāntarakṣita, Jinendrabuddhi, and Kamalaśīla on the Aim of a Treatise (prayojana)*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 39 (1995), pp. 181-201. A proposito della nozione di *prayojana*, si veda il particolare impiego che se ne fa in un'antica opera. Cfr. *Nyāyasūtra*, I.1.1; I.1.24 (con i rispettivi commenti di Vātsyāyana).

già in *Dīghanikāya*, 2.84²⁶, così come lo è la formula delle quattro *anupassi* del *Mahāsatipatṭhanasutta*²⁷, oppure quella presentata nell'intera sezione dell'*Āṅguttaranikāya*, 4.10, intitolata nientemeno che *Yogasutta*. Si potrebbe poi far menzione dell'intero *Pañcaṅgikasamādhisutta*, sempre di *Āṅguttaranikāya*, 5.28, o dell'altrettanto notevole *Yogakkhemivagga* del *Samyuttanikāya*²⁸. Notevole poi la peculiare lettura del termine *yoga* presente in *Dhammapada*, 20.10, oppure la 'metodica in sei membri' (*ṣaḍaṅgayoga*) della più tarda tradizione tantrico-buddhista del *kālacakra*²⁹.

²⁶ Inoltre, *Samyuttanikāya*, 56.11. Esistono diverse recensioni di questo modello in otto parti, alle quali serve rimandare per farne dovuta lettura sinottica: cfr. Choong Mun-keat, *The Fundamental Teachings of Early Buddhism. A Comparative Study Based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Saṃyutta Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*, Harrassowitz, Wiesbaden 2000, pp. 206-40.

²⁷ Si faccia qui riferimento a quanto disposto in merito al dettaglio di simili pratiche all'interno della tradizione buddhista *theravāda* trasmessa in lingua pāli, la quale vede preservate due celebri versioni, una nel *Dīghanikāya*, 22 (PTS DN, vol II, p. 290, r. 1-p. 315, r. 14) l'altra nel *Majjhimanikāya*, 10 (PTS MN, vol. I, p. 55, r. 27-p. 63, r. 21), recanti, rispettivamente, il titolo di *Mahāsatipatṭhānasutta* e di *Satipatṭhānasutta*. La disamina delle varianti a queste versioni trasmesse dalle diverse tradizioni, da un lato quella *sarvāstivāda* e, dall'altro, quella *theravāda*, si trova in B. Anālayo, *The Dawn of Abhidharma*, Hamburg University Press, Hamburg 2014, pp. 91-110. Sempre a riguardo, Kuan Tse-fu, *Mindfulness in Early Buddhism, New Approaches Through Psychology and Textual Analysis of Pāli, Chinese and Sanskrit Sources*, Routledge, London 2008; S. Shaw, *Buddhist Meditation. An Anthology of Texts from the Pāli Canon*, Routledge, London 2006. Inoltre, R. Sharf, *Mindfulness and Mindlessness in Early Chan*, in «Philosophy East and West», 64 (2014), n. 4, pp. 933-64; B. Anālayo, *Perspectives on Satipatṭhāna*, Windhorse, Cambridge 2013; Id., *Satipatṭhāna. The Direct Path to Realization*, Windhorse, Birmingham 2006; F. Deleanu, *Mindfulness of Breathing in the «Dhyāna Sūtras»*, in «Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan», 37 (1992), pp. 42-57; A. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, London 2007; T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Brill, Leiden 1988; P. J. Griffiths, *On Being Mindless. Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, Open Court, La Salle 1987.

²⁸ *Yogakkhemivagga* in *Samyuttanikāya*, 35.104-13.

²⁹ Cfr., ad es., F. Sferra, *The Ṣaḍaṅgayoga by Anupamarakṣita with Raviśrījñāna's Guṇabharāṇināmaṣaḍaṅgayogaṭṭippanī. Text and Annotated Translation*, Isiao, Roma 2000.